



TITLE:

<研究ノート>内村鑑三における「 科学的手法」：ヒューム哲学との比 較の試み

AUTHOR(S):

渡部, 和隆

CITATION:

渡部, 和隆. <研究ノート>内村鑑三における「科学的手法」：ヒューム
哲学との比較の試み. アジア・キリスト教・多元性 2011, 9: 133-151

ISSUE DATE:

2011-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/139298>

RIGHT:

内村鑑三における「科学的手法」

——ヒューム哲学との比較の試み——

渡 部 和 隆

- * 凡例1 以下において、内村鑑三全集（岩波書店全 40 巻）を用いるが、本論では単に「全集」と表記し、かつ全集からの引用の際、表記を一部新字体に改め、また原文に施されているルビや強調の点は省略して表記する。
- * 凡例2 内村の英文著作に関しては、論者自らが訳した文章による。
- * 凡例3 その他、本論で引用されている外国語文献の訳文は論者自身の訳によるが、その際、ヒュームの翻訳として、デイヴィッド・ヒューム『人間本性論』木曾好能訳 法政大学出版社 1995 年と、『人間知性研究一付・人間本性論摘要』斎藤 繁雄，一ノ瀬 正樹 法政大学出版社 2004 年とを参照した。

序文

海外の内村研究者である John F. Howes は、内村のキリスト教思想について、「概して、内村の聖書研究は、二つの中心を有する楕円をなしている。聖書で述べられた福音の真理と内村自身の経験（原文 *experience*）である」¹ と述べているが、実際、内村鑑三は宗教家であると同時に、経験的事実を重んじる科学者でもあった。そのためか、内村の著作には、キリスト教について語るときに、「実験」「観察」等の科学の用語が数多く見られる。このことから、内村において、キリスト教思想と科学的な手法や概念とが密接な関係にあることが分かるだろう。

内村鑑三における宗教と科学的手法との関係については、ミッシェル・ラフェイ「内村鑑三における「実験」の意味——その多様性の分析」² が挙げられる。この論文は内村鑑三における「実験」という言葉を、1) 科学としての「実験」、2) 一般的経験としての「実験」、3) 内村風の「実験」、すなわち自己とキリストや聖書とを媒介するものとしての「実験」、と3種類の意味に分類し、時代別の推移を追うことによって内村の「実験」概念を分析したものである。その結果、「内村の信仰は実験に基づくものであり、信

1 John F. Howes “JAPAN’S MODERN PROPHET UCHIMURA KANZOU, 1861-1930” p215

2 ミッシェル ラフェイ「内村鑑三における「実験」の意味——その多様性の分析」宗教研究 73(3), 697-721, 1999-12 日本宗教学会

じるという出来事は実験上の事柄である」こと³、「実験の目的はキリストや聖書との真の出会いであって、これは自分の外から生じる出来事であった。内村における実験は確かに媒介の役割を果たしているが、媒介は目的にならない。実験という媒介を通して内村が導かれた先には、永遠の真理を伝える聖書があった。その聖書が生けるキリストの事実を確認させる」こと⁴、「生けるキリストが自らの実験を通して事実としてそこにあることが、彼にとっての信仰のリアリティであった」⁵ことが明らかとされた。つまり、内村は実験に基づく理論という自然科学の手法を用いて、自分自身の経験と聖書で述べられた福音とを媒介し、自らのキリスト教思想を構築したことが、ラフェイ論文によって明らかにされたのである。

しかし、ラフェイ論文からは学ぶべきことも多いが、他方で不十分なところも見受けられる。まず、ラフェイ論文は、内村の処女作にして半ば自伝的性格の強い『基督信徒の慰』において「実験」の語が一度しか出ていないこと、それも内村風の実験ではなく、科学としての実験の意味であることから、「このとき内村の中では、彼にとっての実験の本来の意味が十分に自覚されていなかった」⁶と結論付けている。しかし、『基督信徒の慰』と同じ1893年（明治26年）に発表された『求安録』では、内村はキリストの贖罪に関して、「基督の生涯と死とは救霊の必要にして基督に依らざれば人は神と一体たる事能はず又彼が神に対して犯せし罪の赦さるることなし（中略）此大事実たる我等は推理に依て会得するにあらずして観察と実験とに依て確かに知認する処なり」⁷と、キリストと自分自身とを媒介する内村風の実験の意味で「実験」を用いており、当時の内村に「実験」の意味が十分に自覚されていなかったとは言いがたい。

次に、ラフェイ論文は実験の意味を3つに分類しているが、その分類が妥当なものであるかが疑問である。ラフェイ論文は一般的経験としての「実験」と内村風の実験とを、前者は受動的ニュアンスであり、後者は能動的ニュアンスであるとして区別しているが、両

3 同上 713

4 同上 716

5 同上 717

6 同上 711

7 全集第2巻 p210

者の差は曖昧であり、もっと細かな議論が必要である⁸。実際、内村の著作中では「経験」と「実験」とが互換的に使用されている。例えば、内村は、“HOW I BECAME A CHRISTIAN”においては、「このような経験（原文 experience）こそが、われわれの打ち込む神学や哲学の全てよりも、神と人についてより多くのことを教えるのである」⁹と述べている。また、『求安録』では、信仰義認説について「人は信仰に依てのみ義とせらるるなり、儀式に依るにあらず、血肉に依るにあらず、位によるにあらず、学識に依るにあらず、行に依るにあらず、只十字架の辱を受けしナザレの耶蘇を信ずるに依るのみ。

（中略）之れ迷信の如くに聞へて真理中の真理なり、（中略）我の経験が之を証明すればなり」¹⁰と述べている。このように、内村の著作では、経験という言葉が内村風の実験と互換的に使用されている例が少なくない。したがって、少なくとも、ある時期の内村においては、経験と実験とを区別して考えるのは無理があると言えよう。ラフェイ論文は「内村が頻繁に『実験』を使ったのは、一九一八 - 一九三〇年である」¹¹としているが、以上の議論を踏まえば、1918 年以前の内村においては実験本来の意味が自覚されていなかったというよりも、むしろ後の「実験」につながる思想が、「経験」とは未分離でありつつも、既に萌芽として存在していたと考えるべきである。したがって、その萌芽を捉えるためには、「実験」というキーワードに厳密にこだわるよりも、曖昧ではあっても、もっと広い視野でテキストを読んでいく必要があるだろう。

本論では、特定のキーワードにはこだわらずに、「科学的手法」¹²という観点から 1918 年以前の内村のキリスト教思想における実験や経験の役割を分析することを狙いとする。

「科学的手法」の動機と起源について

なぜ、内村は実験や経験から「科学的手法」を用いて自分のキリスト教思想を構築しよ

8 「そこでの『実験』には『経験』の語に含意されるような受動的ニュアンスが含まれ」（701）、「内村の場合『能動的』実験というニュアンスがあるので、あえて『内村風の実験』と呼ぶことにした」（703）。もっとも、この区別の曖昧さはラフェイ論文でも指摘されている。「『一般的経験としての実験』と『内村風の実験』との区別は微妙であり、細かな議論が必要となる。」（701） ミッシェル ラフェイ「内村鑑三における「実験」の意味——その多様性の分析」宗教研究 73(3), 697-721, 1999-12 日本宗教学会

9 全集第3巻 p45

10 全集第2巻 p201

11 ミッシェル ラフェイ「内村鑑三における「実験」の意味——その多様性の分析」宗教研究 73(3), 697-721, 1999-12 日本宗教学会 700

12 「科学的手法」という曖昧な概念を簡単に定義するなら、経験的なデータや主体的な実験に基づいて理論的体系的な思考を構築する方法と言えよう。

うとしたのか。その動機と起源とについてはいくつかの要因が考えられる。第一には、内村が自然科学者としての教育を受けたことが挙げられよう。実際、内村は、“HOW I BECAME A CHRISTIAN” において「結晶学は私にとって、それだけで説教であり、トパーズや紫水晶の光軸角の測定は、私にとって真の霊的な楽しみだった」¹³ と述べており、科学と宗教との密接な関係をうかがうことができよう。しかし、このような考えは少し問題を含んでいる。そのことについては後の章で議論する。

第二に、ヨーロッパのキリスト教思想からの影響があげられる。具体例としては、まず最初に、マルティン＝ルターの影響があげられる。内村は既に 1891 年（明治 24 年）、『我が信仰の表白』において、「余は路錫ルターの事績を特に研究するを好み、（中略）、殊に氏の加拉太書ガラテヤの註解は余をしてプロテスタント教の基礎を知らしめしものなり」¹⁴ と述べているが、ここで言われている「加拉太書ガラテヤの註解」とはおそらく、ルターのラテン語の著作 “In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius”¹⁵ をさすと思われる。この著作の中で、ルターはヒエロニムスの聖書解釈を誤ったものとして批判し、ヒエロニムスの追随者を詭弁家と呼んだ上で、次のように述べている。

「あの人間理性の詭弁であるものが、ひょっとしたら、imperitos をして、詭弁家たちは正確であるのみならず、また敬虔でもあると考えるように動かすかもしれない。」¹⁶

ここで使われている imperitos というラテン語の単語は、imperitus という単語の複数対格形であり、「経験のない人々」を意味する言葉である¹⁷。つまり、ルターは、聖書の間違った解釈、「人間理性の詭弁」に惑わされないためには、何らかの宗教的経験が必要だと考えていたのである。このようなルターの考えが初期から内村に何らかの影響を与えたことは十分に考えられるであろう。現に、1903 年（明治 36 年）、内村は『基督教問答キリストの神性』において、「パウロも、アウガスチンも、ルーテルも、ウエスレーも、

13 全集第 3 巻 p113

14 全集第 1 巻 p210

15 D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe(Weimar Ausgabe) Bd. 1 — Bd. 67 — Weimar — H. Böhlau Nachfolger, 1964 Bd. 40 Abt 1 pbk

16 同上 p432

17 改訂版 羅和辞典 水谷智洋編 研究社 2009 年 但し、内村が読んだのは英訳による註解である可能性がある。その場合、imperitus は the simple and ignorant であり、同じく「単純で経験のない人々」を意味する。 “A commentary on the Galatians. By Martin Luther. With the life of the author.” Luther, Martin. Chester, 1796.

皆起死回生の実験に由てイエスの主たることを知るに至つたのであります」¹⁸と述べ、また、1910年（明治43年）の『ルーテル伝講話』においても、「彼は神学者である前にクリスチャンであつた、彼は実験に由て罪の赦しの何んである乎を知つた」¹⁹と述べており、ルターのうちに「実験」に基づくキリスト教信仰の存在を認めている。

次にまた、ルター以外にも、英語圏における experience という概念の影響も考えられる。The Oxford English Dictionary によれば、experience という単語には、宗教的な意味として、“A state of mind or feeling forming part of the inner religious life; the mental history (of a person) with regard to religious emotion.” があることが掲載され、その具体例として、ジョン・バニヤン (John Bunyan) の『天路歷程』(The Pilgrim's Progress) が挙げられている。²⁰そして、内村は『後世への最大遺物』において文学を扱った際にバニヤンの『天路歷程』に触れ、テーヌを引用しつつ、「純粹といふ点から英語を論じた時にはジョン、バンヤンの Pilgrim's Progress に及ぶ文章は無い」²¹と述べている。ここから、内村の「実験」や「経験」にはバニヤンの影響もあると推定することができよう。

第三に、神秘主義の問題が挙げられる。宗教で経験といった場合、何らかの神秘的な経験が考えられる。確かに、内村は1891年（明治24年）の初期から「北海道に在留中は余の宗教心を養ひしものは重に山村風月と草木鳥獸等総て自然の物体なりし」²²と「天然」を重視し、また、“HOW I BECAME A CHRISTIAN”においても、「新しく授けられた身体の活動力に恵まれて、私は野山を歩き回り、谷のユリや空の鳥を観察し、天然を通して天然の神と心を通わそうと求めた」²³と一見、神秘主義めいた文章を残している。しかし、他方、内村は初期からリバイバルのような超自然的な神秘的経験に対しては、科学者として、はっきりと否定的な態度をとっている。つまり、「昔時未だ科学の進歩せざる時に当ては宇宙万物の進化変動を了解せんとするに悉く急變的の現象を以てせり（中略）然るに今世紀の中頃に当て英国の碩学ライエル氏は地質学上急變説を信ずべからざるの理由を論じ地球は僅少年間の急造物にあらずして其今日に至りし迄の来歴は略ぼ今日人類の目撃しつつある自然現象の作用に依て進化せし者なる事を説明せり」²⁴（「合理的リバイバル」）と地質学の原理を紹介し、そしてそれを宗教にも応用して、「余輩は思考の結果と

18 全集 11 巻 p337

19 全集 17 巻 p416

20 The Oxford English Dictionary second edition volume 4 Clarendon Press Oxford 1989 p563

21 全集第4巻 p274

22 「我が信仰の表白」 全集第1巻 p210

23 “HOW I BECAME A CHRISTIAN” 全集第3巻巻末 p18

24 全集第1巻 p297

して、観察の結果として、心霊上実験の結果として、宗教上に於ても急変説に価値を置ざるものなり」²⁵ とリバイバルのような急激な宗教的变化を否定している。²⁶ また、地質学以外にも、内村は生物学の知識を用いて以下のようにも言っている。

「精神生理学において少しばかり訓練を受けた私にとって、運動はいくらか狂っているように見えた。(中略) 少なくとも、リバイバルの現象のうちの多くは交感神経の異常な働きとして説明されるだろう」²⁷

このように、神経科学の見地からリバイバルを否定的に捉えてもいる。内村は科学者として神秘主義に対して距離を取り、神秘的経験に対して疑いを抱いている。このような傾向は、初期から晩年にまで見られる傾向である。例えば、内村は1906年(明治39年)には「若し神を其神体に於て拝せりと云ふ者あらば、余は其人の脳神経の健全を疑はざるを得ざるなり」(「見神の有無」)²⁸ と語り、また再臨運動後の1924年(大正13年)には「英国人の嫌ふ者にして神秘家の如きはない。彼等は私如き者までを神秘家と呼ぶ」(「日本の天職」)²⁹ と、自分は神秘主義者ではないと主張している。つまり、内村が言うところの「経験」や「実験」は、理性を超えた神秘的な経験を意味しない。全く別種のものを意味している。そして、見神の経験のような神秘的な経験を排するために「科学的手法」を導入したとも考えられるであろう。

しかし、以上のことは、結局、推測の域を出ないものである。確かなことを知るためには、内村自身が「科学的手法」を導入した動機について直接述べている文章に当たるしかないであろう。そして、そのような文章が“HOW I BECAME A CHRISTIAN”に存在している。以下は内村がハートフォード神学校に入学した時の1887年(明治20年)の日記からの引用である。

「11月18日 デイヴィット・ヒュームの生涯(Life of David Hume)を読んでいる。私の宗教的な熱心さは、この鋭敏な哲学者の冷静な頭脳に触れることによって静められる。しかし、私は私の宗教的経験(religious experience)を厳密な科学的手法(scientific way)で吟味することをいとわない。私は自分が『哲学的な夢の国の蜃」

25 全集第1巻 p297

26 なお、この応用の聖書的根拠として、内村はマタイによる福音書の芥種の譬えを挙げている。 全集第1巻 p298

27 全集第3巻 p70～71

28 全集第14巻 p56

29 全集第28巻 p406

気楼』のうちに住んでいるのではないことを知的に確信したい。物理科学の進歩するこの時代において、憎悪でもって疑いを取り除くことはできない。宗教は客観化され、『触知されるもの』に、科学的に（scientifically）理解可能なものにされなければならない³⁰」。

つまり、内村はデイヴィット・ヒュームの哲学の影響から、自らの信仰を知的に確かなもの、「客観化され、『触知されるもの』に、科学的に理解可能なもの」にしようと企てて、自らの宗教経験の吟味に「厳密な科学的手法」、すなわち「実験」や「経験」を導入しようとしたのである。³¹

ヒュームの“experiment”と“experience”

内村はヒュームから何を学んだのか。管見の限りでは、それを示す直接のテキストは確認できなかった。そもそも、内村が上述の引用で言及しているのは「デイヴィット・ヒュームの生涯（Life of David Hume）」、すなわちヒュームの伝記であり、ヒュームの著作ではない。³² そもそも一般に、ヒュームの哲学は懐疑主義の哲学であるとされている。³³ すなわち、ヒュームは「全ての概念は先行する印象が感情を複写している。そして、われわれがいかなる印象も見出し得ないところでは、概念は存在しないとわれわれは考えてよ

30 全集第3巻 p136

31 ヒュームの名前が出たのであれば、同じくイギリスの哲学者であるジョン・ロックの思想との関連も問われるべきであろう。実際、内村は『後世への最大遺物』において、最大遺物の候補の一つに思想を挙げた際に、「アノ人は御存じであります ジョン、ロックであります。其本は Human Understanding であります。」（全集第4巻 p270）と、ロックについて言及している。しかし、ロックと内村のキリスト教思想との関係については、ここでは十分な資料が見つからなかったため、確認できなかった。今後の研究の課題としたい。

32 この「デイヴィット・ヒュームの生涯（Life of David Hume）」についてであるが、おそらくハートフォード神学校で使われていた教科書ではなかったかと推測される。というのは、内村は神学校の教育を批判する際に「牧会神学、歴史神学、教義神学そして組織神学が我々にとって全く重要ではないということではない。というのは、私は、キリスト者が知る必要のない人間の知識の分野など存在しないと心から信じているからだ。しかし、問題は相対的な重要性である。我々が取り組むべきは、懐疑的なヒュームや分析的なバウルではなく、ヒンズー哲学の緻密さや中国のモラリストの非宗教性である。」（全集第3巻 p133）と述べており、神学校での教育を通してヒュームについて学んだと推測されるからである。その教科書が何であるかは、今後の研究課題である。

33 「これまでヒュームにはさまざまなレッテルが貼られてきた。カントを独断のまどろみから目覚めさせた懐疑論者として」（松永澄夫責任編集『哲学の歴史 第6巻 知識・経験・啓蒙』中央公論社 2007年 p230）

い」³⁴と経験の範囲を超えた概念や思考を認めず、また、「多くの単一な例が現れ、そして同じ対象が同じ出来事によって常に引き続いて起こる時、われわれはそれで、原因と関係 (cause and connection) との考えを考慮し始める。それで、われわれは新しい感情や印象を感じる。すなわち、一つの対象とその通常の結果との間の思考ないしは想像力における習慣的な結合である」³⁵として、因果律を人間の習慣に還元する。つまり、「それ故、全ての経験からの推理 (inferences) は習慣 (custom) の影響であり、推論 (reasoning) の影響ではない」³⁶というわけである。したがって、ヒュームの哲学に対し、因果律に基づく「科学的手法」でもって宗教思想が対抗するのは無理があると一般的には言えるだろう。実際、内村は、「哲学では、私は完全な失敗だった。私の演繹的な東洋の頭脳は、知覚や概念といった全ての厳密な帰納的な過程とは完全に相容れなかった。そうしたものは私には区別の必要のない自明な事実として、もしくは一つで同じことの違う名前として現れた」 (“HOW I BECAME A CHRISTIAN”)³⁷と語っており、これを見る限り、内村がヒュームの哲学から影響を受けることはなかったと考えられても仕方がないであろう。

しかし、かといって、内村がヒュームから全く何の影響も受けなかったと考えるのは暴論である。内村研究において肝心なのは、内村がヒュームの懐疑主義をどこまで正確に理解していたかではなく、内村がヒュームから何を受け取ったかである。その点で考えると、ヒュームの代表作である『人間本性論』(原題: A treatise of human nature) の副題が「実験的な推論法を道德の諸問題に導入する試み」(原題: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects) であることは非常に興味深い³⁸。確かに、直接の資料が見当たらない以上、両者の関係を論ずると、推測の域を出ない部分が生じることは止むを得ないであろう。しかし、それでも比較検討の試みは無駄ではないといえよう。影響はなかったと見る前に、ヒュームにおける“experiment”と“experience”との用法と内村の「実験」や「経験」の用法とを比較検討してみる必要がある。

まず、ヒュームの哲学は何を目指していたのか。ヒュームは『人間本性論』において、

34 An enquiry concerning human understanding David Hume with an introduction by J.N. Mohanty. -- Progressive Publishers, 1992. p65

35 同上。 p65

36 同上。 P37

37 全集第3巻 p112

38 A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. ... of the understanding. Hume, David. London, MDCCXXXIX. [1739]-40. 488 pp. vol. Volume 1 of 3 (3 vols. available) Religion and Philosophy

「全ての学が、多かれ少なかれ、人間の本性 (human nature) に関連していることは明らかである。」³⁹ と語り、諸学の基礎としての人間学を提唱する。つまり、人間の知性の範囲と能力、観念の本性、推論の性質を明らかにすることによって、諸学問を統合する一つの完全な体系を、全く新しい基礎の上に打ち立てようと企てたのである。そして、「人間の学 (the science of man) が他の諸学 (the other sciences) の唯一の確固たる基礎であるように、我々がこの学それ自体に与えることのできる唯一の基礎は、経験 (experience) と観察 (observation) とに置かれなければならない」⁴⁰ なぜなら、「外的な物体の本質と同様に、精神 (mind) の本質が我々にとって未知なものであることは明らかであるから、様々な異なる環境や状況から生じる特定の結果の観察 (observation) と、注意深い正確な実験 (experiments) による以外に、精神の力と質についてのいかなる考えも形成することは等しく不可能である」⁴¹ からだ。すなわち、ヒュームは実験的方法による、諸学の基礎としての人間学を提唱したのである。一見すると、それは心についての「実験」、すなわち現代的な実験心理学のようなものを考えてしまうが、ヒュームの著作中にそのようなものは存在しない。⁴² では、ヒュームの「実験」とは何を意味するのだろうか。

The Oxford English Dictionary には、ヒュームの「実験」は、An action or operation undertaken in order to discover something unknown, to test hypothesis or establish or illustrate some known truth という意味で掲載されているが⁴³、これだけでは通常と「実験」とヒュームの「実験」とを区別することはできない。しかし、神野慧一郎によれば、そこには明白な区別があるという。実は、ヒュームの「実験的」なる概念は「経験的」という概念に等しいが、ヒュームは敢えて「実験的」という言葉を使うことによって、経験的な一般化に役立つような観察を意識的に集めるというニュアンスを込めたのだという⁴⁴。つまり、ヒュームは人間本性の探求に「実験」を導入したが、その「実験」は現代の自然科学の実験とは大きく異なっている。通常、現代の自然科学、特に物理学が採用したような実験を行う際は、未だに知られていない存在（例えば素粒子）を事前に仮に想定し、その仮説を実験によって得られたデータによって検証するという二段階の手続きをとる。つまり、実験には、真偽をテストされるべき仮説的側面と検証に

39 同上 p4

40 同上 p6

41 同上 p7

42 「ヒュームの言辞に拘らず、われわれはヒュームの著述のうちに現代的な意味での実験心理学の片鱗をも見出さない。」(神野慧一郎『ヒューム研究』 1984年 ミネルヴァ書房) p39

43 The oxford English dictionary second editon volume 4 Clarendon press Oxford 1989 p564

44 同上 p40

有効な事実を収集する側面との2つの側面がある。しかし、ヒュームは後者の側面だけを強調し、前者の側面は重視しなかった。⁴⁵ いな、むしろ、

「われわれは経験 (experience) を越えていくことはできないのであり、人間本性について究極的で根源的な原理を発見したように装っているどんな仮説も、まず、出しゃばりで非現実的なものとして退けなければならない」⁴⁶

として、前者の側面を否定しているかのようにすら見える。特に、「実験」の対象が人間に向かった時はそうである。確かに、ヒュームは道徳的主題に実験的手法 (experimental method) を導入しようと試みるが、道徳的主題こそ、実験的手法の導入が困難なものである。なぜなら、

「任意の状況において、一つの物体がもう一つの物体に及ぼす影響について私が知るのに困ったときは、私はそれらをただその状況に置きさえすればよい。しかし、同じ手法で道徳哲学における疑いを、私が思っているのと同じ状況に私自身を置くことによって、晴らそうと努力すれば、明らかにこの反省と計画とが私の本性的な原理の作用を乱し、その現象から正しい結論を形成することは不可能とされるに違いない」⁴⁷

からである。したがって、道徳哲学の事柄には、自然科学とは異なった扱いが必要となる。事前の反省と計画とがあってはならない。道徳哲学に関しては以下のような扱いが必要である。すなわち、

「我々はこの科学においては、人間の生活 (human life) の注意深い観察 (observation) から我々の実験 (experiments) を少しずつ丹念に集め、それらを、交際 (company)、仕事 (affairs)、娯楽 (pleasures) における人間の行動 (behaviour) を通して日常世界の場面で生じるがままに、受け取らなければならない」⁴⁸

45 同上 p40

46 A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. ... of the understanding. Hume, David. London, MDCCXXXIX. [1739]-40. 488 pp. vol. Volume 1 of 3 (3 vols. available) Religion and Philosophy p8

47 同上 p10

48 同上 p10

というわけである。これこそ、ヒュームが「道徳的主題」に導入しようとした「実験的手法」であった。

以上のことから分かるのは、ヒュームにとって重要だったのは、科学的な実験心理学を打ち立てることではなく、「人間の生活」「社交、仕事、楽しみにおける人間の行動」といった日常的経験的世界の実情を見ることだったということである。日常的世界から経験的一般化に役立つような「注意深い観察」を収集することが彼の「実験」(experiment)であり、それに基づいて人間学、さらには全ての諸学を基礎づけることがヒュームの目的であった。したがって、ヒュームの「実験」(experiment)とは、「せいぜい帰納かまたは事実に突き合わせテストにかけるという意味であり、これは現代諸科学者よりも歴史家向きの手続きである」⁴⁹ということになる。

では、ヒュームにとって、実験の基盤となる「経験」(experience)とはいかなるものであったのか。ヒュームは次のように言う。

「しかし、ここで以下のことに言及するのは適切だろう。つまり、経験 (experience) に由来する我々の結論 (conclusion) は我々の記憶や感覚を超えて我々を運び、遙か彼方の場所や遠く隔たった時代に起こった出来事について我々に確信させるが、しかし、なおかつあるいくつかの事実 (fact) が記憶や感覚に常に現存していなければならないのであり、この事実からこそ、我々はこれらの結論を導き出すことに踏み出しうることである。(中略) もし、我々が、記憶や感覚に現存しているいくつかの事実 (fact) から進まないならば、我々の推論 (reasoning) は単に仮説的であるに過ぎない。そして、いかに個々の結び目が互いに結合されていようと、推理 (inference) の鎖全体が支えとなるべきものを持たないし、また、その方法では、我々はいかなる実在的存在 (any real existence) の知識に到達することもできないだろう」⁵⁰

つまり、ヒュームにとって、人間の記憶や感覚に現れる現象は仮象ではなく、実在の姿そのものであった。現象は実在に至るための基礎なのである。したがって、ヒュームは確かに因果律を人間の習慣に還元するが、他方、自我に経験的に与えられた現象は、それ自体で確かな事実だと考えていたのである。もちろん、ヒュームは錯覚や幻覚のような事例を無視していたわけではない。ヒュームがここで言っている「記憶や感覚に現存している

49 中才敏郎編『ヒューム読本』 法政大学出版局 2005年 p29

50 An enquiry concerning human understanding David Hume with an introduction by J.N. Mohanty.
-- Progressive Publishers, 1992. p39

いくつかの事実 (fact)」とは、すなわち、

「もし、私が、何故諸君は、諸君がいうところの、ある事実 (fact) の個々の原因を信じるのかと尋ねるなら、諸君は何らかの理由を答えなければならず、その理由はこの事実の問題と連関する他の事実 (fact) であろう。しかし、諸君はこの方法で無限に進むことはできないので、諸君は最終的に、記憶または感覚に現存されている事実 (fact) で立ち止まらなければならない。さもなければ、諸君は諸君の信念が完全に基礎を有さないことを認めなければならない」⁵¹

とされているように、理性的な考察を経た上で最終的に到達するものである。つまり、知性の基盤として自我の感覚や記憶に与えられた現象が、それ自体で確かな事実とみなされていたのである。

以上のことより、ヒュームの「経験」(experience) とは実在の姿をそのまま現す事実であり、「実験」(experiment) とは、そのような経験の観察を集めて一般化を行うことであつたと言えよう。

内村の「実験」と「経験」

翻って、内村における「経験」や「実験」ではどうであろうか。この場合、以下の二つのことが問題となろう。つまり、真偽をテストされるべき仮說的側面と検証に有効な事実を収集する側面との関係がどうなっているかと、経験的に与えられてくるところの現象がどのように考えられているかである。本来ならば、内村鑑三全集全体の調査が望ましいが、今回は紙面の都合上、調査を 1918 年以前の「実験」や「経験」に焦点を当てて分析することとする。

内村は 1903 年 (明治 36 年)、信仰の問題について、「神の真理は背理的ではありませんが、然し超推理的であります」⁵² とした上で、以下のように述べている。

「人は死に瀕して彼に供せられた薬品の治療学上の説明を聞かんとは致しません、彼は直に之を飲みます、そうして飲んで救はれて其薬品の効能を称へます (中略) 彼の其薬品に対する信仰は其作用の学理的説明に由て立つのではありません、彼は死より救はれて生に回りました故に、其効能の事実によて其薬品を信ずるのであります。

51 同上 p39

52 全集 11 巻 p333

罪を知覚せし者がキリストに対して抱く信仰も之と同じであります」⁵³

ここでは、学理と事実とが対立的に捉えられ、「私共は事実を取て論理を捨つる」⁵⁴と、信仰が後者に位置づけられている。つまり、医学上の解明はされていないが、その効能は事実として確認検証できる薬品のように、現時点では理由は分からないが、事実として現に存在すると理性的に認めざるを得ないもの、それが信仰だというわけである。このような図式は初期から内村に見られる。1893 年（明治 26 年）の『求安録』では、キニーネの、薬学上は未解明だが、経験的には確認されている効能との類比で語りつつ、

「宗教は事実なり経験なり、我らは聞また見、懇切に観、わが手さわし所のものを曰ひ、且つ信ずるなれば、其哲理の如何は我らの信仰を動かすべきにあらず、（中略）救罪力として福音の効果は哲学上の解析如何に抛らざるなり」⁵⁵

と述べ、経験的に確認できる事実として宗教を扱っている。もちろん、これは内村の言う宗教が理性に反することを意味しない。実際、内村はこの引用の後で、「我らの信仰は背理的たるべからず」⁵⁶と述べ、「贖罪の哲理」を考察している。⁵⁷しかし、一方で、内村は自らの「贖罪の哲理」を人間のものとして相対化し、確かなのは神と自然とに属し、「実験」によって検証可能な事実のみだとしている。つまり、

「事実は事実にして解釈は解釈なり、事実は自然にして神のものなり、解釈は余の解釈にして人のものなり、前者は万世に渉る万人の実験に依て証すべく、後者は時と思考者の脳形とに依て変ずべし」⁵⁸

というわけである、ここから考えられるのは、内村においては、経験的に自我に与えられる事実が先にあって、そこから解釈が始まっているということである。実際、自伝的著作である“HOW I BECAME A CHRISTIAN”についても、「いわゆる回心の哲学は私の主題ではない。私はただその『現象』（“phenomena”）を描写し、私の頭脳より訓練された

53 同上 p336 ～ 337

54 同上 p337

55 全集 2 巻 p228

56 同上 p228

57 同上 p228 ～ 248

58 同上 p228

頭脳によって哲学的に思索してもらうために素材を提供するだけである」⁵⁹と書いている。自らの経験も単に素材でしかなく、解釈は後回しになっている。つまり、宗教が経験的な事実として一切の推理に先行して存在し、解釈としての解明や推理がそれに続くが、結局は不完全なものとして終わる。内村の「実験」や「経験」はこのような地平の中を動いている。では、その役割や意味は一体、どのようなものなのであろうか。

宗教が一切に先行する経験的な事実であるとした場合、問題となるのは宗教体験の真正性をどのように判定するかという基準の問題である。宗教が事実として、一切の推理に先行して存在しているとなると、経験された段階では迷信と信仰とを区別することは不可能となる。既に見たように⁶⁰、内村自身がしているようなりバイバル批判ができなくなってしまう。となると、宗教体験の真正性の判定基準がなければならない。内村の場合、それは以下のようなものである。

「信じて而して真理益々明瞭なるを得る之を信仰と云ひ、益々闇黒を加ふるに至る之を迷信と云ふ、真理は我の自然性と調和するものなるを以て之を信ずれば我が全性の歡喜と賛成あり、誤認は我自身の和合を破るものなれば我が全部或は幾分かを圧せざるべからず、充分なる満足は真理を了得せし時の徴候なり」⁶¹

内村における宗教体験の真正性の判定基準は、それを得た時の自己の知情意の反応なのである。理性と感性とが共に「充分なる満足」を得て、「我の理性も情性もアーメンと応へ」⁶²ることができる経験こそが真正の宗教経験なのである。そして、それが、「私は私の良心と智識と精神的要求とを最も多く満足させる処の基督教を信ずるので御座います」⁶³とある通り、内村のキリスト教信仰の根拠なのである。内村は 1903 年（明治 36 年）、キリストの神性を認める根拠として、「私の全有 whole being に由てです、即ち私の実在物に省みて終に彼を私の救主、即ち神と認めざるを得ざるに至ったのであります」⁶⁴と述べ、その「私の全有 whole being」による経験を、「信仰は学理に基かずして実験に依て得られた」⁶⁵と、「実験」と言い換えている。つまり、「実験」とは、「私の全有 whole being」が満足を得られる経験、すなわち真正な宗教経験を指しているのである。

59 全集 3 巻 p7

60 本論 p4～5

61 全集 2 巻 p231

62 同上 p231

63 『宗教座談』全集第 8 巻 p119

64 全集 11 巻 p333

65 同上 p334

しかし、ここで内村の宗教経験の真正性の判定基準に関して、それは他者に対して開かれているのか、普遍的な判定基準として成り立っているのか、という問題が生じる。なぜなら、リバイバルの経験者も、リバイバルが「私の全有 whole being」が満足を得られる経験だったと言うに違いないからである。確かに、「満足」とは一種の自己の快に基づく美的判断であり、主観的だという批判を免れることはできない。実際、内村がリバイバルは脳神経の異常によると批判する理由も、自己の主観的な経験によっている。つまり、内村は実際にリバイバルを試してみたのである。『求安録』にその記録が書かれている。それによれば、

「余は祈り始めたり、而して一日待てども恩化余に降らず、二日祈れども心中別に異状なし、行て教師に問へば曰ふ、君の熱心の足らざる故なりと、依て余は無理に泣き無理に叫び恩沢に浴せんとせり、然るに好果少しもあるなし（中略）余は終に失望せり」⁶⁶

という結果に終わったのである。この経験から、内村は「此時に当て余を信仰上の大失敗より救ひしものは余の有せし至少の科学上の知識なりき」⁶⁷として、上で引用したリバイバル批判の文章、「合理的リバイバル」⁶⁸を『求安録』でも引用し、「急劇的奇跡的变化の希望全く絶へて余は普通理達の示す法に依て罪の苦痛より免かれん」⁶⁹という結論に至ったのである。これだけ見ると、内村は自分の主観的な経験からリバイバルを批判しており、他者に開かれたものではなく、「実験」という科学的手法の使用は単なる装いに過ぎないという批判も出てくるだろう。

しかし、内村の「実験」や「経験」が純粹に主観に閉じられていたかということ、それは間違いであろう。問題は「実験」や「経験」がいわゆる「躓き」の経験においてどのように機能しているかである。そのことに関しては、以下の二つの記述がある。

「12月26日 日曜日 “予定”について困惑する。

私たちの小さな教会は予定の教義についてもう一度議論した。朝の章はローマ書の9章であった。

私が様々な色のインクで下線を引き、また余白に書き込みをして相当徹底的に汚した古い聖書には、その恐ろしく神秘的な章の上に大きな疑問符（？）が、大きな釣り

66 全集2巻 p150

67 同上 p150

68 全集1巻 p297～299

69 全集2巻 p153

針のようにかかっているのを見る。(中略) 似たような疑いが、あらゆる国土の黙想的なクリスチャンを苦しめる」⁷⁰

「6月3日 予定の教義について勉強し、その真意に強く感銘を受けた。

(中略)

かつて私にとって最大の躓きの石となった教義が、今や私の信仰の隅の首石となるに至った。そして、私はこの教義がまさにそのような目的のために宣明されたものであると信ずる」⁷¹

最初の引用はアマースト大学における贖罪の経験以前の、内村の予定説理解に関するものであり、次の引用は贖罪以後の理解に関するものである。両者を比較して分かることは、内村は当初、予定の教義を理解できずに「躓いた」が、イエスの贖罪の経験を通して、その躓きが信仰の「首石」に変わったということである。聖書の本文が変わるはずがないので、これはテキストに向き合う内村自身の「全有 whole being」が変わったということを示している。つまり、贖罪の「実験」を通して、内村自身の「全有 whole being」が変革されているのである。したがって、内村の「実験」や「経験」は、「私の全有 whole being」が満足を得られる経験であると同時に、「私の全有 whole being」を変革する時間的プロセスでもあったといえよう。内村の「実験」や「経験」は、聖書に現れている「躓き」という他者に対して開かれたものだったのである。

それゆえ、ここで興味を引くことは、「実験」と聖書解釈の枠組みとの関係である。内村は次のように言う。

「我々に最も多く利益を与えて呉れた書物とは我々の実験を最も多く確めて呉れた書で御座います、実に我々の智識なるものは同意者を得て始めて確定するものであつて、殊に神に関する智識は此の同意を要する事の一層多いものであります、聖書が我々に取て無上の經典たるの理由は他の書物が決して与えて呉れぬ賛成と同情とを我々に供給するからで御座います」⁷²

内村にとって「聖書は神に接する時の我々の実験録とも云ふべきもの」⁷³であり、「聖書に暗くして此実験を有つ事がありまして其人は其事の事実であるか否やを確めることが

70 全集3巻 p40

71 同上 p119

72 『宗教座談』全集8巻 p139

73 同上 p141

出来ません」⁷⁴ とある通り、実験は聖書の意味を開示すると同時に、聖書によってその事実性を保証される。実験と聖書とは循環構造になっており、そこから聖書の意味が開示されるのである。したがって、内村の「実験」や「経験」は、聖書という他者に対しても開かれたものだったと言えよう。実際、内村は罪や贖罪に対し、それを明らかにするものとして聖書を挙げ、

「聖書は悪は自由意志を授けられたる人類が任意的に其造物主なる神を離れたことであると云ひます、事甚だ簡明ではありますが其中に深遠にして量るべからざる所があります、私共は聖書の此告示を聞いて始めて罪惡の深源を暁る事が出来るのであります」⁷⁵

と語り、人間が罪の自覚を持つのは聖書の媒介によるとしているが、その聖書の告示を權威たらしめるのは、「余をして聖書の神の言たるを信ぜしむるものは余の一生涯の実験である。」⁷⁶ とある通り、内村自身の「実験」である。いわば、「其紙とインキとの中に隠れて居る真理を発掘して始めて聖書が神の言辞となるのであります」⁷⁷ という、聖書の言葉が神の言葉となる場において働いているものが「実験」や「経験」であるとは考えられないであろうか。

また、実験と啓示との関係も興味深い問題である。例えば、内村は贖罪信仰を得た時の日記に、「3 月 8 日 私の生涯で極めて重要な一日。今日まで、私にこんなにもはっきりとキリストの贖罪の力が啓示された (revealed) ことはなかった。」⁷⁸ と、「啓示」という言葉を使っているが、既に見たように⁷⁹、同じ贖罪信仰に対し、「此大事実たる我等は推理に依て会得するにあらずして観察と実験とに依て確かに知認する処なり」⁸⁰ と「実験」という言葉を使用している。これは、内村において、「実験」と「啓示」とが密接な関係にあったことを示してはいないだろうか。それゆえ、「実験」や「経験」が、「私の全有 whole being」が満足を得られる経験であると同時に、「私の全有 whole being」を変革する時間的プロセス、すなわち「啓示」でもあったのではなかろうか。

以上より、内村においては、宗教は経験的な事実として一切の推理に先行しているが、

74 同上 p141

75 「聖書は如何なる意味に於て神の言辞なる耶」全集 10 巻 p144

76 「聖書全部神言論」全集 24 巻 p375

77 「聖書は如何なる意味に於て神の言辞なる耶」全集 10 巻 p147

78 全集 11 巻 p117

79 本論 p2

80 本論注 7 参照。

同時に、内村自身の知情意、「全有 whole being」に「充分なる満足」を与え、かつ、その「全有 whole being」自体をも変革させるようなものだけが真正なものとして判定されている。そこから、聖書の意味が開示されたり、啓示が示されたりするのである。したがって、内村にとって、「実験」や「経験」とは、神やキリストや聖書といった「他者」が一切の推理に先行して示されてくるところの「事実」であり、その「他者」の「事実」に対して解釈学的循環に陥りながらも、「私の全有 whole being」それ自体をも変革させ、「私の全有 whole being」に「他者」を受け入れさせるような、時間的プロセスであったとすることができるだろう。

結論

では、内村の「実験」や「経験」を、ヒュームの“experiment”や“experience”と比較した場合、何が見えてくるのだろうか。類似点としては、第一に、内村の「実験」や「経験」が、ヒュームと同じく、通常の科学的な実験の意味からずれていることが挙げられるだろう。つまり、それは実験の二つの側面のうち、真偽をテストされるべき仮説的側面を事前に設定していない。経験的な事実として先にあり、推理は後から来るものである。つまり、「実験」や「経験」は超推理的だが、知情意に充分な満足を与えるはずのものであるため、理性による吟味が施される。この点において、内村の「実験」や「経験」はヒュームの“experiment”や“experience”に近いものであると言えよう。次に、両者において、自我に与えられてくるところのものが、それ自体として確かな事実だとされていることである。むろん、そのためには検証が必要であるが、現象は物自体に基づくことができるものであるとされ、仮象ではないかという疑いはない。だから、内村は「基督教は神学でもなければ、行働でもなければ、思想でもない、基督教は心靈上の事実である」⁸¹

「歴史的証明は如何に強くとも私共は之に由て私共の経験以外の事はどうしても信ずる事は出来ません」⁸² と言ったことが出来たのである。

しかし、両者には相違点もある。第一に、ヒュームと異なり、内村の「実験」や「経験」には、「私の全有 whole being」による、理性と感性両方の「充分なる満足」がある。ヒュームにおいて、経験はそれ以上理性的考察が及ばないところのものであり、故に諸学の基礎となるのだが、他方、内村においては、諸学の基礎付けという側面はなく、また、「実験」や「経験」は啓示と共に聖書の言葉やキリスト教の教義が神の言葉となる現場で働くものである。信仰の基盤となる以上、「実験」や「経験」はその真正性が検証されなくてはならない。「実験」や「経験」は、「聖書を死たる書とならしむるも又活きたる書

81 全集 12 巻 p7

82 同上 p18

とならしむるも全く私共の覚悟如何に依るのであると思ひます」⁸³ とあるように、いわば、自己の覚悟によって、聖書が神の言葉、自己の主体的事実となる場なのである。次に、内村の場合、「実験」や「経験」には、その主体であるはずの「全有 whole being」自体をも変革させる契機という意味もある。「実験」や「経験」は、「躓き」の経験を克服させるべく内村の「全有 whole being」をも変革させていく時間的プロセスなのである。これもヒュームにはない点である。

もちろん、直接の資料が確認できなかった以上、推論の域を出ないが、今まで見てきた通り、内村の言う「実験」や「経験」には、ヒュームの experiment の影響がありつつも、内村はそれらを換骨奪胎して、「実験」や「経験」をいわば主体的真理として考える方向に向かっていったと考えることができるであろう。

(わたなべ・かずたか 京都大学大学院文学研究科キリスト教学専修修士課程)

83 「聖書は如何なる意味に於て神の言辞なる耶」全集 10 巻 p147